M.Ü. *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*
37 (2009/2), 129-146

İntihar Eylemlerinde Dinin Anlamı ve Sınırları

Dr. Halil AYDINALP*

Özet

Bu makalede, özellikle Filistin örneğinden hareketle, müslüman kimliği taşıyan eylemcilerin gerçekleştirdikleri intihar eylemlerinin dinî bir anlam evreni içinde nasıl meşrûlaştırıldığı ve bu dinî meşrûiyet kurgusunun anlamı ve sınırları ele alınmaktadır. Bu çerçevede, dinin çatışma sürecinin neresinde yer aldığı, dinî radikalizm içinde dinî idealizmin yeri, eylemlerin İslâmî meşruiyeti sorunu, eylemlerde dinî motivasyon ve meşrûlaştırma problemleri ele alınmaktadır. İntihar eylemleriyle dinî radikalizm arasında kurulan doğrusal bağın geçerli olmadığı görülmektedir. Eylemlerin dinî yorumların doğrusal bir sonucu olmaktan ziyade, dinin dışındaki sosyal ve siyasal dinamiklerin etkisi altında gerçekleştiği, din faktörünün eylemleri motive etmede ve meşrûlaştırmada kullanıldığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İntihar, Filistin, radikalizm, istişhad.

Abstract

This article deals with how the suicide bombings, especially in the Palestinian case, are legitimated within the religious sphere, and what the meaning and limit of this religious legitimation is. In this context, it focuses on the questions of how religion functions in the processes of conflict and violence, what the meaning of religious idealism is in religious radicalism, how the Islamic law explains the suicide bombings, and how religious motivation and legitimating are utilized in these perpetrations. It does not seem to be an accurate explanation to directly link the suicide bombings to religious radicalism. Rather than being the direct outcome of religious interpretations, the suicide bombings take shape under the social and political dynamics outside religion and in this process religion is particularly used as a mechanism of motivation and legitimation for the attacks.

Key Words: Self-destruction, suicide, Palestine, radicalism, istishad.

Giriş

Bu makalede, özellikle Filistin örneğinden hareketle, müslüman kimliği taşıyan eylemcilerin gerçekleştirdikleri intihar eylemlerinin, dinî bir anlam evreni içinde nasıl meşrûlaştırıldığı ve bu dinî meşrûiyet kurgusunun anlamı ve sınırları ele alınmaktadır. Barış, sevgi ve adalet ilkeleriyle yola çıkan dinî geleneklerin şiddetle ilişkileri, ilk bakışta, bir dinî algı ve yorum meselesi olarak görülebilir. Literalist/lafızcı bir din telakkisi ya da kültür/tarih/coğrafya gibi değişkenlerin dikkate alınmadığı toplumsal gerçeklerden kopuk bir dindarlık, dinî grupları

---

* M.Ü. İlâhiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı Araştırma Görevlisi.

Bu makalede doktora tezimizde ortaya koyduğumuz "Ölerek Öldürmenin Teolojik Anlamı ya da Fetvanın Politiği" isimli alt başlık; çatışma sürecinde dinin yeri, dinî radikalizm içinde dinî idealizmin rolü, intihar eylemlerinde dinî motivasyon ve eylemlerde dinî meşrûlaştırma problemleri gözlem altına alınarak geliştirilmeye çalışılmıştır.

şiddet içeren yorumlara yaklaştıran iki yönelim olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak mesele burada sona ermemektedir. Her din iddialarla ortaya çıkmakta ve belirli ilkelere göre tanzim edilmiş bir hayat biçimi öngörmektedir. Bunun anlamı dinî geleneklerin kendilerini bir kültürel ve toplumsal yapı içinde nesnelleştirmeleridir. Dinlerin zorunlu olarak bireyleri aşan nesnel bir kimlik oluşturmaları, kültüre hatta bir medeniyete mal olmaları, din ve kültürler arasındaki rekabet sürecini tırmandırmakta, bu sürecin doğal bir uzantısı olarak dinler çatışma ve şiddet sürecinin bir parçası haline gelebilmektedirler. Bu durum, dinin alternatif bir duygu birliği yaratarak kendileri gibi düşünmeyenlerin karşısında ilave bir kimlik yaratmasında ve üretilen grup kimliği sayesinde dışarıdan gelecek saldırılara/zararlı akımlara karşı dinin bazen bir kalkan, bazen bir sığınak, bazen de bir meşrûiyet kaynağı haline gelmesinde daha net görülebilmektedir.

Bu günkü anlamda intihar eylemlerinin 1980 sonrası dönemde Güney Lübnan'da Hizbullah tarafından uygulanmaya başlandığı görülmektedir.[1] Maliyetinin düşüklüğü ve planlanmasının kolay olması gibi taktik avantajları yanında ortaya çıkardığı tahribatının büyüklüğü ve küresel ölçekte sansasyon yaratması, intihar eylemlerinin yaygınlık kazanmasını sağlamıştır. Özellikle 1994'den sonra sıklıkla Filistin'de yapılmaya başlanan eylemler, 1999'dan sonra Çeçenistan'da görülmeye başlanmış, 2000 sonrası dönemde el-Kaide'nin dünyanın çeşitli bölgelerinde gerçekleştirdiği operasyonlarla intihar eylemleri adeta küresel bir gündem haline gelmiştir. Afganistan'dan İngiltere'ye, Irak'tan Amerika'ya, Türkiye'den Bangladeş'e, Yemen'den Rusya'ya, Tunus'tan Endonezya'ya bir propaganda aracı ya da asimetrik savaş taktiği olarak kullanılan intihar eylemlerinin sıklıkla dinî fanatizmle ilişkilendirildiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Bununla birlikte, eylemlerde din faktörünün anlam ve sınırları üzerinde yeterince durulmadığı, siyasî değerlendirmeler arasında geçiştirildiği görülmekte ya da "bütün müslüman intihar eylemcilerinin eylemlerini dine müracaat ederek haklılaştırdıkları, bunun özellikle cihad kavramı çerçevesinde yapıldığı" iddia edilerek eylemlerin tümü dine hamledilmektedir.[2] Bu tarz iddia ve yaklaşımlar eylemlerde dinin yerini daha yakından ele almayı gerektirmektedir. Acaba çatışma ve şiddet süreci içinde din nasıl bir işlev icra etmektedir? Dinî radikalizm ilham ve gücünü dinî

---

1 İntihar eylemlerinin çeşitli tipleri elbette 1980 öncesi dönemde de vardı. Özellikle Roma döneminde yahudi Sikârîler, Selçuklular döneminde faaliyet gösteren Haşhaşîler, II. Dünya Savaşı'ndaki Japon Kamikazeler bugünkü intihar eylemcilerine pek çok açıdan benzemektedir. Makalemiz çağdaş dönem intihar eylemlerini ele aldığı için 1980 sonrası dönemde ortaya çıkmış eylemlerle sınırlandırılmıştır. Eylemlerin bu tarihlerde Hizbullah tarafından ilk defa uygulanması, İran'ın devrim ihraç çabaları, Lübnan coğrafyasında İsrail ile birlikte Batı'nın nüfuzunu kırmak ve genel olarak İsrail'in yayılmacı politikalarına uzaktan kontrol edilen örgütsel bir yapıyla mukavemet göstermek, Şiî kültüründe daha yaygın olan kendini feda etme anlayışı gibi faktörlerle açıklanabilir.

2 David Bukay, "The Religious Foundations of Suicide Bombings: Islamist Ideology", *Middle East Quarterly*, V.XIII, N.IV, (Fall 2006), s.27.

idealizmden mi almaktadır?[3] İntihar eylemlerinin İslâmî meşrûiyeti nedir? Sosyo-ekonomik, siyasal ve psiko-sosyal dinamiklerin etkisi altında şekillenen intihar eylemlerinde din acaba nere(ler)de devreye girmektedir? Bu tarz soruların cevaplanmasının, intihar eylemleri ile dinî radikalizm arasında kurulan doğrusal bağın niteliğini netleştireceğini düşünmekteyiz.

1. Din Çatışma ve Şiddet Sürecinin Neresinde?

Genelde barış, huzur, sevgi, güven, doğruluk ve paylaşma gibi pozitif niteliklerle anılan dinler, nasıl oluyor da, doğrudan ya da dolaylı olarak çatışma süreciyle ilişkilendirilebiliyor? Sistematik dinler tarihî açısından bakıldığında, dinler insan-tanrı, insan-insan ve insan-tabiat/madde ilişkisini düzenleyen normatif öğeler olarak karşımıza çıkmaktadır.[4] Özellikle insan-insan ve insan-tabiat ilişkilerini düzenlemesi "kaçınılmaz olarak bireysel olan dinin zorunlu olarak toplumsal olması" sonucunu doğurmaktadır. Dolayısıyla her dinin kendisini sosyal bir ortamda ifade ederek objektifleşmesi, kültürel ve coğrafî değişkenlere bağlı olarak fertleri aşan nesnel bir kimlik haline gelmesi[5] ve insanlara "bir dünya görüşü" ve "yaşam biçimi" sunması dinleri potansiyel olarak çatışma sürecinin içine çekmektedir.

Her dinin kendine özgü bir anlam dünyası, sosyal ve sembolik sınırları bulunmaktadır. Bu sınırların hem grup içinde, hem de gruplar arasında çatışma sürecini hızlandırma potansiyeli taşıdığı görülmektedir. Çatışma süreci, temelde sosyal, ekonomik ya da siyasî kökenli olsa bile, bu süreç eğer dinî anlam ve semboller dünyasını ihlâl, inkâr ya da ihmal ediyorsa, aynı zamanda dinî bir çatışma haline gelmektedir.[6] Bu noktada duygu, düşünce ve davranışlara dayanak teşkil eden özgün enerji kaynağı olarak dinî yapılar, uygun şartlar oluştuğunda gerilim, şiddet ve çatışmaya dönüşen muazzam bir sinerji yaratabilmektedir. Dinî gelenekler, güçlü politik yapılar gibi, daima siyasî, sosyal ve ahlakî meşrûlaştırma sağlamaktadır.[7]

Sosyal hayatta, mevcut toplumun ahlakî otoritesinin içinde; fakat onun üstünde ve ötesinde alternatif bir yapı olarak dinler, ne sosyal ve kültürel, ne de siyasî ve bilimsel olarak sıradan test etme ve ölçme araçlarıyla yanlışlanamazlar.

---

3 Dinî idealizm, dinî izafet çerçevesinden hareketle hiçbir alan atlamaksızın kutsal bir düzen/evren kurma arzusu/ülküsü anlamında kullanılmaktadır.

4 Mustafa Erdem, "Din ve Terör Üzerine", *Dini Araştırmalar Dergisi-Din ve Terör Özel Sayısı*, VII/20, (Eylül-Aralık 2004), s.9.

5 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul 2000, s.211.

6 James K. Wellman-Kyoko Tokuno, "Is Religious Violence Inevitable?", *Journal for the Scientific Study of Religion*, III/3, (September 2004), s.291.

7 *a.g.e.*, s.292. Dinî meşrûlaştırmayla ilgili bk. Ejder Okumuş, *Dinin Meşrûlaştırma Gücü*, İstanbul 2005.

Moral ve spritüel bir vurgunun hâkim olduğu dinî yapılar sorgulamanın, analizin ve yargılamanın ötesinde dokunulmaz bir kuvvete dönüşmektedirler. Tam da bu noktada, dinler hedefleri meşrûlaştıracak eşsiz bir çerçeve sunmaktadır. Nitekim sıradan iddialar ve ödüller dışında iddiaları ve ödülleri olan dinî gelenekler, farklı iddia ve ödülleriyle sıradanlığın ötesinde duyan, düşünen ve davranan bireyler/kimlikler üretmektedir. Evrensel bile olsalar beşerî iddialar, dünyevi ödüller, başkaları tarafından önemsenen mevkiler ve takdim edilen pozisyonlar din dünyası içinde normal ve basit kalabilmektedirler. Bu yönüyle din, politik bakımdan baskı altında kalmış, sosyal açıdan marjinalleşmiş köktenci gruplar için alternatif bir argüman ya da araca dönüşebilmektedir.

Diğer taraftan ilahî ödüllerle pekiştirilen kozmik bir dünya görüşü, farklı bir mesaj ve ideal bir sosyal düzen yaratma iddiası/çabası, dinlere, çatışma ve şiddeti meşrûlaştıracak özel bir alan sunmaktadır. Nitekim Tanrı adına ortaya konulan çatışma ve şiddet hareketlerinin ayırt edici özelliği, aynı zamanda seküler yapıları ürküten yönü, şiddetin tanrıya ve ulvi değerlere isnat edilerek yapılmasıdır. Bu mânâda, dinin kendi içinden kaynaklanan gücü karşısında, köktenci hareketleri sınırlayan beşerî bir engel söz konusu olmayıp, din, yakıtı bitmeyen bir güç olarak çatışma ve şiddet sürecini istediği yere kadar tırmandırmaktadır.[8]

Din ve terör ilişkisini din felsefesi açısından ele alan Yaran, doğrudan bir bağ olmamakla birlikte, dinin şiddetle ilişkisinde "dinsel dışlayıcılık", "ilâhî ceza teodisesi" ve "x iyidir/doğrudur, çünkü Tanrı böyle buyurmuştur" şeklinde özetlenebilecek "teistik sübjektivizm" anlayışlarının etkili olabileceği varsayımları üzerinde durmaktadır.[9] Terörün bir kültür ya da dinin değil, insanın problemi olduğunu söyleyen İnam ise, insan ruhunun gelişmek, kendisi olmak ve meydana çıkmak istediğini, bu engellendiği zaman savaşlara varan problemlerin ortaya çıktığını anlatmaktadır. Potansiyellerinin geliştirilmesinin engellenmesi ya da insan ruhunun açılmasının önüne geçilmesi, İnam'a göre insana yapılabilecek en büyük zulüm olmaktadır ve bu anlamda "İnsanın imkânlarını geliştirerek insan olması, diğer insanların imkânlarını engelleyebilmektedir. Kafanızdaki tasarıma göre bir dünya kurmak isterseniz, başka bir dünyanın tasarımıyla çatışabilirsiniz" diyen İnam, tasarımların zorlanması ya da engellenmesinin terörün anası olduğunu ileri sürmektedir.[10] Bu çerçevede, ister dinî formlar içinde, ister başka şekillerde tezahür etsin, hayatın olduğu yerde güven, güvenin olduğu yerde inanma bulunmaktadır. Merkezinde inanmanın bulunduğu anlam evreni üzerine bir saldırı olduğunda, insanlar terörize olmaktadırlar ki, inanma ile terörün yan yana

---

[8] Ejder Okumuş, *Dinin Meşrûlaştırma Gücü*, s.294.

[9] Cafer Sadık Yaran, "Din ve Terör İlişkisinin Terör Açısından Tahlili", *Dini Araştırmalar Dergisi-Din ve Terör Özel Sayısı*, VII/20, (Eylül-Aralık 2004), ss.53-54.

[10] Ahmet İnam, "Terör ve Din", *Dini Araştırmalar Dergisi-Din ve Terör Özel Sayısı*, VII/20, (Eylül-Aralık 2004), s.39. Elbette bu tasarımlar illâki dinî olmak zorunda değildir. Dinî ya da din dışı tasarımların ideal gerçeklik olarak bir başkasına dayatılması şiddet ve terörü beslemektedir.

geldiği nokta da burası olmaktadır.[11]

Bununla birlikte, dinin, şiddet ve terör ya da sevgi ve huzur içeren yapılara dönüşmesi sosyal ve siyasî dinamiklerle birlikte aslında bir yorum ve algı meselesi olmaktadır. Bu anlamda, kutsal metinleri radikal bakış açısıyla yorumlayan dinî bir algı şekli olarak köktendincilik meselesi karşımıza çıkmaktadır. İlk defa 1920'lerde Amerikan Protestanlığı içinde ortaya çıkan köktendincilik, dinî metinler ve onların açıklamalarıyla ilgili teorik tartışmalara girmemekte, dinî metinlere derinden ve sorgusuz bir bağlılıkla yaklaşarak onların harfiyen yerine getirilmesini savunmaktadır. Dolayısıyla köktendinciliğin ayırt edici vasfı kutsal metinleri algılama ve yorumlama biçimlerinde yatmaktadır. Gelenek ve tarihsel tecrübeyi dışlayarak/öteleyerek kutsal metinlerin lafzî/literal mânâlarını merkeze alan bir din telakkisi inşa etmesi, özellikle müşriklerle ilgili cihad ayetlerinin tarih ve aktörden soyutlanarak bu güne taşınması, günümüz müslüman köktenciliğinin ayırt edici niteliği olmaktadır.[12] Dinî metinleri anlamadaki literalizm/lafızcılık yanında, literal selektivizm de diyebileceğimiz kutsal metinlerde seçici olma köktenciliğinin bir diğer özelliği olmaktadır. Barışa nazaran savaşa dair metinleri merkeze alan bir din telakkisi, dinin şiddetle olan ilişkisini belirleyen temel dinamik olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine diğer sosyal, ekonomik ve siyasî dinamikleri gereği gibi anlamaksızın ya da göz önüne almaksızın hayatın bütün alanlarını aşırı bir dinî idealizmle şekillendirme ve aydınlatma çabasının da dinî gelenekleri potansiyel olarak çatışma ve şiddet sürecine yaklaştırdığı söylenebilir.[13]

"Dünyanın güzelleşmesini ve adaleti sadece Tanrı'ya bırakmak, ona yardımcı olmamak, Tanrı anlayışımızdaki en büyük hatadır" diyen İnam, dinin terörle ilişkisi konusunda, dinî hayatın, diğerine saygı duyan manevî özünü kaybetmesine dikkat çekmektedir.[14] Hesap ve kitapla yapılan dindarlığın, sadece dinin ritüellerini yerine getirmek şeklinde bir dinî hayatın büyük bir yabancılaşma olduğunu ifade eden İnam'a göre, eksik, hatalı ya da yanlış dinî telakkilerle tesis edilen bir dinî hayat terörü beslemektedir. Böyle bir dinî algıya sahip kişi, kendisi gibi düşünmeyenlere karşı düşman kesilebilmektedir ki, bu kişi eğer mazlumsa/ezilense, bu düşmanlık çok daha tehlikeli boyutlara ulaşmaktadır.[15]

---

11 Ahmet İnam, "Terör ve Din", s.40.

12 David Zeidan, "A Comparative Study of Selected Themes in Christian and Islamic Fundamentalist Discourses", *British Journal of Middle Eastern Studies*, XXX/1 (2003), s.56; Said Amir Arjomand, "Unity and Diversity in Islamic Fundamentalism", *Fundamentalism Comprehened*, (ed. Martin E. Marty-R.Scott Appleby), V (1995), s.184.

13 Köktenci hareketlerdeki dinî idealizm için bk. Martin E. Marty ve R. Scott Appleby, "Conclusion: An Interim Report on a Hypothetical Family", *Fundamentalism Observed*, (ed. Martin E. Marty-R. Scott Appleby), Chicago 1991, s.816.

14 Ahmet İnam, "Terör ve Din", s.41.

15 a.g.m., s.42.

2. İntihar Eylemlerinde Din Faktörü

2.1. Genel Olarak Dinî Radikalizm İçinde Dinî İdealizm

Köktencilik projesinin mimarları Martin Marty ve Scott Appleby, kutsal metinlerin ve metinden çıkarılan dinî idealizmin köktenci hareketlerin temeli olduğunu ifade etmektedir. Yahudi, Hıristiyan, İslam, Hindu ve Budist geleneklerdeki radikal akımların benzer ve farklı yönlerinden hareketle çıkarılan dinî köktencilik tipolojisi dikkate alındığında, "köktenciliğin kutsal metinlerden beslenen dinî bir idealizme sahip" olduğu ve grup oluşturmanın en güçlü aracı olarak dinî idealizmin, sadece sosyal bir temele indirgenemeyeceği sonucu ortaya çıkmaktadır.[16]

Mısır'daki radikal hareketler üzerinde çalışan Valeria Hoffman da benzer çizgide, İslamcılığın ekonomik yoksunlukla açıklanmasını, meseleyi basitleştirme ve temel espriyi görmezlikten gelme olarak yorumlamaktadır. Bu yaklaşıma göre, İslâmî hareketlere "sosyal hastalıklar" sebebiyle gelinmemektedir; bu hareketlerde insanları çeken "derunî ve ilahî bir yön mevcuttur ve meselenin sırf dinî tarafı göz ardı edilerek köktenciliğin siyasal ve ekonomik faktörlere indirgenmesi, tatmin edici bir açıklama biçimi olmamaktadır." Mesele sadece ekonomik imkânsızlıklar ve politik ifade araçlarının yoksunluğu olsaydı diyen Hoffmann, dinî radikalizmin kendisini lâdini-seküler diğer pek çok araç ve hareketle de ifade edebileceğini öne sürmektedir.[17]

Bu gruplarda, üzerlerinde her hangi bir ekonomik ağırlık taşamayan pek çok lise öğrencisi yanında sosyo-ekonomik durumu iyi olanların varlığı, dinî radikalizmin yalnızca iktisadî faktörlere indirgenemeyeceğinin diğer bir göstergesi olarak sunulmaktadır. Yine bu hareketlere girmek suretiyle, âdeta sosyal ve ekonomik özgürlüklerini kısıtlayan kadınların durumu da, yoksunluk teorisiyle çelişmektedir. Hoffman bizatihi ekonomik yoksunluktan ziyade, sosyo-ekonomik faktörlerin sebep olduğu yabancılaşma, dengesizlik ve çözüm arayışlarıyla şekillenen belirsizlik sürecine odaklanmanın önemine dikkat çekmektedir.[18]

Batı'nın müslüman radikalizmini anlaması için, "kendi ideolojik ve kültürel yargılarını bir yana bırakarak" bu insanları tanımaya çalışması gerektiğini söyleyen Marry Habeck ise,[19] cihadistleri açıklamada ekonomik, politik ve sosyal gerekçelerin sadece kısmî ve yardımcı faktörler olduğunu ileri sürmekte ve

---

16 Martin E. Marty-R. Scott Appleby, "Conclusion: An Interim Report on a Hypothetical Family", *Fundamentalism Observed*, (ed. Martin E. Marty-R. Scott Appleby) s.816.

17 Valerie J. Hoffman, "Muslim Fundamentalists: Psychosocial Profiles", *Fundamentalism Comprehended*, V, s.209.

18 a.g.m., s.210.

19 Marry Habeck, *Knowing the Enemy: Jihadist Ideology and the War on Terror*, 2006, ss.14-15.

idealizm kaynağı olarak dinî fenomenin epifenomen olarak telakki edilmemesi gerektiğini önermektedir.[20] Tarihî bir figür olarak İbn Teymiye (V.1328) üzerinde duran Habeck, Batı'ya karşı kullanılan modern cihadın meşrûiyetini büyük oranda İbn Teymiye'ye ait yorumlardan aldığını ifade etmektedir.[21]

2.2. İntihar Eylemlerinin Dinî Meşrûiyeti Sorunu

İntihar eylemlerinin dinî meşrûiyetinin cihad kavramı çerçevesinde kurulmaya çalışıldığı görülmektedir. İslâmî literatürde, dinî emirleri öğrenmek, yaşamak, öğretmek, iyiliği emredip kötülükten sakındırmak, İslam'ı tebliğ etmek, nefse ve dış düşmana karşı mücadele vermek anlamına gelen geniş anlamı yanında, cihad, İslam hukukunda, müslüman olmayanlarla savaşma, İslam mistisizminde daha çok nefis terbiyesi ve nefsin istekleriyle mücadele etme şeklinde anlaşılmıştır. En geniş anlamıyla "müslüman'a sevap kazandıran, dinin meşrû ve makbul gördüğü her davranışı gerçekleştirme çabası"[22] ya da "insan ile Allah arasındaki engellerin ortadan kaldırılması için harcanan çaba"[23] şeklinde tanımlanan cihad, intihar eylemleri dikkate alındığında, bakış açısına göre değişkenlik arz eden ve kullanıma açık bir mekanizma olarak karşımıza çıkmaktadır.

İntihar eylemlerini Kur'ân ve Sünnet açısından değerlendiren Aktan, İslam'da savaşın kural değil, istisna olduğunu; Hz. Muhammed döneminde gerçekleşen 60 civarındaki savaşın hiç birinin saldırı harekâtı olmadığını, bütün savaşların ya başlamış bir saldırıyı sonuçlandırmak ya da istihbaratı alınan bir saldırı hazırlığının başlangıç aşamasında yok edilmesi amacına yönelik olduğunu ifade etmektedir. "İslâm'ın ve müslümanların varlığını ve onurunu korumayı amaçlayan savaşlar" anlamında cihadın meşrû bir müessese ve tabii bir hak olduğunu söyleyen Aktan, bununla birlikte, cihad sürecinin kural dışı ve kontrolsüz bir savaş şekli olamayacağını, İslam'ın savaş anlamındaki cihad sürecinin sınırlarını tayin ettiğini ifade etmektedir. Bu süreçte düşmana acımasız davranılamayacağı,[24] işkencenin yasak olduğu, sivil ve masum hedeflere saldırılamayacağı, müslümanlar hedef alınamayacağı, düşman ölülerine saygı gösterilmesi ve gerektiğinde düşmana insani yardım yapılabilmesi, ancak merkezi bir otoritenin savaşa kararı verebileceği ve savaşın yeri geldiğinde son çare olarak kullanılması gerek-

---

20 Habeck, *Knowing the Enemy: Jihadist Ideology and the War on Terror*, s.5.

21 Habeck, *Knowing the Enemy: Jihadist Ideology and the War on Terror*, ss.19-20.

22 Ahmet Özel, *İslam ve Terör: Fıkhî Yaklaşım*, İstanbul 2007, ss.60-61. Dört yerde isim, yirmi dört yerde fiil ve iki yerde mücahid şeklinde olmak üzere Kur'an'da 30 yerde cihad kelimesi geçmektedir. Bu ayetlerin bir kısmında doğrudan savaş kast edilirken, bir kısmın "Allah'ın rızasına uygun bir şekilde yaşamak" anlamında genel olarak kullanılmıştır. *bk. a.g.e.*, s.61.

23 Ali Bulaç, "Cihad", *Yeni Ümit Dergisi: Terör ve İntihar Eylemleri Dosyası*, 63, (Ocak-Şubat-Mart 2004), s.45.

24 Hamza Aktan, "Kur'ân ve Sünnet Işığında Terör ve İntihar Eylemleri", *Yeni Ümit Dergisi: Terör ve İntihar Eylemleri Dosyası*, S. 63, s.25.

tiği ilkelerinden hareketle, Aktan, İslam hukukunda amacın meşrû olması kadar, amaca ulaşmadaki araçların da meşrû olması gerektiğini belirterek intihar eylemlerinin cihad kavramı içinde değerlendirilemeyeceğini ve İslam'da yerinin olmadığını ileri sürmektedir.[25] İntihar eylemlerini İslam açısından değerlendirmeye çalışan bir diğer isim olan Çapan da, barış döneminde eylemlerin kesinlikle câiz olamayacağını, savaş dönemlerinde ise İslam savaş hukukun genel kaideleri çerçevesinde, Aktan'ın değerlendirmelerine benzer argümanlar ileri sürerek intihar eylemlerinin yine câiz olamayacağını ifade etmektedir.[26]

İntihar ya da yerel ifadesiyle şehitlik operasyonlarıyla (ameliyâtü'l istişhâdiye) ilgili Arap dünyasındaki çağdaş İslam âlimlerinin tartışmalarına bakıldığında "karşı çıkma", "şartlı kabul" ve "bütünüyle kabul" şeklinde üçlü bir yaklaşımın olduğu dikkat çekmektedir. "Böyle bir eylemin cihad bağlamında ve bir yönetici veya kumandanın emir ve bilgisi dâhilinde olması halinde câiz olacağını" ifade eden Nasırüddîn el-Albânî, "bugün olduğu gibi her hangi bir askerin veya sivil şahsın kendi başına böyle bir eyleme girişmesinin câiz görülemeyeceğini, bir halife, emir ya da kumandanın emrine dayanmayan herhangi bir mukavemetin de meşrû sayılamayacağına" dikkat çekerek günümüzdeki intihar eylemlerine cevaz vermemektedir.[27]

Muhammed Hayr Heykel "eylemde bulunulmaması halinde müslümanlara daha büyük zarar geleceğinden endişe edilmesi ve düşmana ulaşmak için başka yol bulunmaması halinde istişhad [şehitlik] eylemlerinin câiz olacağını ve bunun takdirinin yetkili otoritenin elinde bulunduğunu" ifade ederken, Saîd Ramazan el-Bûtî eylemin normal intihar olmaması gerektiğine dikkat çekerek "eylemcinin kendini öldürmek için değil de düşmanı cezalandırmak amacı taşıması halinde bunun yüzde yüz meşrû olduğunu; hayattan bıkıp da bu eyleme girişmişse intihar sayılacağını" söylemektedir. Fıkıh konusunda önemli isimlerden olan Vehbe Zuhaylî ise yahudiler gibi savaş şartları içinde bir düşmanla karşılaşıldığında "zan-ı galiple düşmanın o kişiyi öldüreceği veya ibret alınacak şekilde cezalandıracağı anlaşılıp istişhâd eylemi kaçınılmaz olursa, meşrû otoritenin izni bulunmak şartıyla ve düşmanın tecavüzünü önleyici, ortadan kaldırıcı, onları korkutucu bir sonuç doğuracağına kanaat getirilmesi halinde 'inşaallah câizdir'" şeklinde fetva vermektedir. Fetva vermede coğrafî, sosyo-kültürel ve politik belirleyicilerin

---

25 *a.g.e.*, ss.26-29.

26 Ergün Çapan, "İntihar Saldırıları ve İslam", *Yeni Ümit Dergisi: Terör ve İntihar Eylemleri Dosyası,* S. 84, (Nisan-Mayıs-Haziran 2009), s.46.

27 Ahmet Özel, *İslam ve Terör: Fıkhî Yaklaşım*, s.27; Peygamber döneminde birçok olayın böyle bir şartın gerekli olmadığına delalet ettiğini ileri süren Nevvaf Hâyil Tekrûrî, Peygamberin otoritesinin dışında eylemde bulunan Ebu Bâsir örneğini vererek Albânî'ye karşı çıkmaktadır. Özel ise Ebû Bâsir olayının Hudeybiye Anlaşması'nın özel şartları içinde gerçekleştiğini, Hz. Peygamber'in izni dışında sahabenin savaş kararı aldığını ileri sürmenin gerçeği yansıtmadığını ifade ederek Albâni'yi destekler bir yorumda bulunmuştur. bk. *a.g.e.*, ss.27-28.

önemine vurgu yapan Muhammed es-Savvâ, klasik dönem fukahânın hükümlerinin Filistin şartlarına tam tekabül etmediğini, eylem bölgesinin ve eylemcinin hangi şartlar altında eylemi gerçekleştirdiğinin bilinmesi gerektiğini söylemektedir. Eylemlerde "dışarıdan/uzaktan değil bu eyleme girenlerin otorite saydığı ve görüşüne itibar ettikleri kimselerin fetvasının geçerli olacağını" ifade eden Savvâ, Filistin örneğinde "hak sahibinin hakkını aramasının bütün yasa ve örflere göre meşrû sayıldığını" belirtmektedir.[28]

Güçlü tarafın saldırganlığını devam ettirmesine, eyleme mecbur kalmaya, eylemcinin niyetinin samimi olmasına, İsrail toplumunun kadın erkek asker bir toplum olmasına, çocuk ve yaşlıların ölmesinin savaşın zaruretlerinden olduğuna dikkat çeken Yusuf Kardâvî, "[e]ylemcilerin vatanları, dinleri ve namusları için savaştıkları; dolayısıyla eylemlerinin meşrû olup şehitlik sayılacağını" ifade etmiştir. Bununla birlikte 11 Eylül 2001 olaylarını kınayan Kardâvî, "böylesi şehitlik operasyonlarının Filistin toprakları dışında yapılmaması gerektiğini" söyleyerek intihar eylemlerinin dinî meşrûiyetini fiilî işgalle tahdit etmektedir.[29] Acîl Câsim Neşemî ise eylemlerin sıradan intiharla alâkası olmayan büyük bir şehitlik örneği olmasını üç şarta bağlamaktadır. Bu şartlar, Allah rızası için olmalıdır, düşmanı öldürmek ya da amacı gerçekleştirmek için tek ya da en tesirli yol olmalı ve düşmanın mukabelesi çok daha şiddetli olabileceği için fertlerin değil toplumun karar vermesi şeklinde sıralanmaktadır.[30]

11 Eylül 2001 saldırılarıyla birlikte, müslümanları terörle ilişkilendiren tartışmaların dünya gündemini meşgul etmesi, intihar eylemlerinin ihtiyaç duyduğu teolojik derinliği sağlayan fetvalara, dinî köktenciliğin kınandığı ve daha çok devlet politika ve güvenlik algılarını yansıtan fetvaların katılmasını sağlamıştır. Dünya selefîliğinin devlet ideolojisi haline gelme imkânı bulduğu tek örnek olan Suudî Arabistan, tezat bir biçimde Mekke imamı ve krallık yüksek ulema konseyi üyesi Şeyh Muhammed bin Abdullah es-Sabil ağzıyla intihar eylemlerine karşı çıkarken, bu tepki bir yandan ülkedeki monarşiyi giderek sarsan Bin Ladin okulunun etkisini minimize etme, diğer taraftan kırılma noktasına gelen Amerika'yla olan ilişkilerini onarma izlenimi vermektedir. Suudî Arabistan müftüsü Şeyh Abdülaziz bin Abdullah Eş-Şeyh ise 11 Eylül saldırılarıyla ilgili şunları

28 *a.g.e.*, s.29; *el-Ahrâmü'l Arabî*, 3 Şubat 2001 (Mısır); *el-İstiklâl*, 13 Ağustos 1999 (Filistin İslâmî Cihad'ın yayın organı-Filistin); *el-Ra'ye*, 25 Nisan 2001 (Katar).

29 *a.g.e.*, s.30; Haim Malka, "Must Innocents Die? The Islamic Debate over Suicide Attacks", *Middle East Quarterly*, (Spring 2003), s.22; Filistinliler'in sahip oldukları bütün araç ve metotlarla karşı koyma hakkına sahiptirler ve bu ilâhî kanun, milletlerarası hukuk ve insani değerler tarafından onaylanmış meşrû bir haktır diyen Kardavî Amerika'da gerçekleştirilen saldırıları şu sözlerle tefrik etmektedir: "Kendini havaya uçuran Filistinli vatanını müdafaa eden bir kimsedir. İşgalci düşmana saldırdığında, bu kişi meşrû bir hedefe saldırmaktadır. Bu [Filistinlinin durumu] ülkesinden ayrılan ve problem yaşamadığı bir hedefe saldırmaya giden kişiden farklıdır." bk. *a.g.e.*, s.22.

30 Ahmet Özel, *İslam ve Terör: Fıkhî Yaklaşım*, s.30.

söylemektedir: "Bir kimsenin düşmanın ortasına girerek kendisini öldürmesi ya da intihar etmesiyle ilgili olarak İslam hukukunda her hangi bir şey bilmiyorum. Bu cihadın bir parçası değildir ve korkarım sadece kendini öldürmedir. Her ne kadar Kur'ân düşmanı öldürmeye izin verse hatta teşvik etse bile, bunun İslam hukukuyla çelişecek bir şekilde yapılmaması gerekmektedir."[31]

Sivillerin öldürülmesi, intiharın şiddetle yasaklanması, yahudi ve Hıristiyanların korunmuş statüsü ilkelerinden hareketle "şeriatın insan hayatını kastedecek tüm girişimleri reddettiğini" söyleyen Ezher Üniversitesi rektörü Şeyh Muhammed Tantâvî "şeriat adına böyle bir saldırıdan hangi topluluk ya da devlet sorumlu olursa olsun sivillere yönelik yapılan bütün saldırıları kınadığını" açıklamıştır.[32] Bu kınamanın Mısır devletinin resmi duruşunu tekrar ya da daha net bir ifadeyle onama gibi anlaşılarak cihad ve şehitliğin es geçilmesi şeklinde yorumlanması, Tantavî'yi, "kendisini düşman askerlerinin ortasında havaya uçuran kişi bir şehittir, tekrar ediyorum şehittir" vurgusu içinde, "hoşgöremeyeceğimiz şey kişinin kadın ve çocuklar arasında kendini havaya uçurmasıdır" şeklinde ilave açıklamalar yapmaya zorlamıştır.[33] "Düşman askerlerini öldürmek niyetiyle olduğu müddetçe intihar eylemleri kendini müdafaa ve bir çeşit şehitliktir" diyen Tantavî, sivillere saldırmama şartına dikkat çekmekle birlikte, Filistin'deki eylemlerle El-Kaide eylemleri arasında bir ayrıma gittiği görüntüsü vermektedir.[34]

İntihar eylemlerinin cihad anlayışıyla bağdaştırılarak açıklanması, eylemlerin klasik İslam savaş hukukunda dayanak bulmasını da kolaylaştırmaktadır. İslam hukuku açısından eylemleri meşrû görenlerin, bir askerin gerçekten şehitlik mertebesine ulaşmak gayesiyle öleceğini bile bile tek başına düşman ordusuna saldırabilmesi (ki Uhud Savaşında tanınamayacak halde şehid olan Enes bin Nadr ile Kadisiye savaşında şehit olan İkrime bin Ebu Cehil bu konuda sıklıkla gösterilen örneklerdir) ve düşmanın kalkan olarak kullandığı sivillere zarar verilmesinin belirli şartlar altında câiz olması -ya da savaşın kendi yapısı gereği sivillerin kurban olmaları- şeklindeki iki umumi hükme dayandıkları görülmektedir.[35] Burada birinci hükme göre ikinci hükmün tartışmaların merkezinde yer aldığı görülürken, itiraz edenlerin İslam'ın sivilleri öldürmeyi kesin olarak yasakladığı düşüncesini merkeze aldıkları görülmektedir. Bununla birlikte, meşrû görenler savaş hukukuna dayanarak sivillerin savaşta rol alması, savaşı teşvik ederek maddî-manevî yardım sağlaması, sivilleri askerlerden ayırt etmenin çok zor olması ve saldırılara karşı kalkan olarak kullanılmaları gerekçelerini ileri

---

[31] *eş-Şarku'l Evsad*, 21 Nisan 2001 (Londra).

[32] Meir Hatine, "The 'Ulama' and the Cult of Death in Palestine", *Israel Affairs*, XII/1, (January 2006), s.21.

[33] *a.g.e.*, s.26.

[34] *el-Hayat*, 27 Nisan 2001 (Beyrut/Londra); *Rûzu'l Yusuf*, 18 Mayıs 2001 (Mısır); *el-Kuds*, 17 Ağustos 1998 (Filistin).

[35] Ahmet Özel, *İslam ve Terör: Fıkhî Yaklaşım*, s.25; Seyyid Eş-Şamutî, *el-Hakika'*, 12 Mayıs 2001.

sürmektedirler.[36]

2.3. İntihar Eylemlerinde Dinî Motivasyon

İntihar eylemlerinde eskatolojik kurtuluş söylemleri çok güçlü bir motivasyon kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Cihad ve şehitlikle ilgili dinî metin ve semboller, hem seküler, hem de köktenci gruplar tarafından kullanılmaktadır. Canlı bomba haline gelme sürecinde eylemcinin bulunmasında, hazırlanmasında ve motive edilmesinde dinî anlam evreni devreye girmektedir.[37] Dinin kişisel motivasyonun önemli bir parçası olduğunu söyleyen Moghadam, şehidin günahlarının bağışlanmasını, kabir azabından kurtulmasını, cehennem korkusundan kendini emin hissetmesini, şehitliğin dünya ve içinde bulunan her şeyden daha hayırlı olmasını, 72 huriyle evlenecek olmasını ve yakın 70 kişiyi kapsayacak şekilde bu ayrıcalıkların genişletilmesini, dinî anlam dünyası içinde eylemciyi motive eden örnekler olarak sunmaktadır.[38]

Nihaî kurtuluş ya da cennet söylemi, eylemci için yaptıklarını mantıklı hale getirmede rol oynayarak eylemi kolaylaştırmakta ve eylemcinin ölüm karşısındaki korkusuzluğunu sağlamlaştırmaktadır. Ölmeye karar vermiş kişi ölümden sonra bir taraftan kahraman olarak hatırlanmak isterken, diğer taraftan ülkesinin bağımsızlığına hizmet ederek Allah'ın rızasını kazanmak istemektedir. Böylece eylemci hem eylemini dinî bir anlam evreni içinde rasyonel hale getirirken, hem de direniş sürecinde tarihî bir sembol haline gelmektedir.[39] Bununla birlikte, ilâhî ödüllendirmelerin yanlış yorumlandığını, nihaî gayenin Allah'ın rızasını kazanmak olduğunu ifade eden Şeyh Ahmed Yâsin, intihar eyleminin arkasındaki gücü şu şekilde ortaya koymaktadır:

> "Şehitlik, kalbin derinliklerinde [yatan] bir aşktır. Fakat bu ödüller, bizatihi şehitliğin hedefi değildir. Tek gaye, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmaktır. Allah'ın davası içinde ölmekle, bu [gayeye] en yalın ve en hızlı şekilde ulaşılabilir. Ve şehidi seçen Allah'tır."[40]

---

36 Meir Hatine, "The 'Ulama' and the Cult of Death in Palestine", s.44.

37 Anat Berko-Edna Erez, "Ordinary People and 'Death Work': Palestinian Suicide Bombers as Victimizers and Victims", *Violence and Victims*, XX/6, (December 2005), s.605

38 Assaf Moghadam, "Palestinian Suicide Terrorism in the Second Intifada: Motivations and Organizational Aspects", *Studies in Conflict & Terrorism*, XXVI, 2003, s.73.

39 *a.g.e.*, s.16.

40 Nasra Hassan, "Letter from Gaza: An Arsenal of Believers-Talking to the 'human bombs'", *The New Yorker*, (November 19, 2001), s.40. Nasra Hassan konuyla ilgili yazanların neredeyse tümünün referans gösterdiği bir isimdir. Filistin'de 1996-1999 arasında eylem teşebbüsünde bulunan kişiler, bunların aile ve yakınları, eylemcileri operasyona hazırlayan örgüt üyeleri ve politik ve askeri kanat önderlerinden oluşan yaklaşık 250 kişiyle görüşmeler yapan Nasra Hassan, intihar eylemcisinin sosyal kimliğiyle ilgili birinci elden bilgiler sunmaktadır.

Din devreye girdiğinde eylemlerin mahiyetinin nasıl değiştiğinin en çarpıcı örneklerinden birisini veren yaşayan bir eylemci, kendi tecrübesini şu sözlerle ifade etmektedir:

> "Ebediliğe girmek üzere olduğumuz hissiyatı içinde kaybolmuştuk. Hiçbir şüphemiz yoktu. Kur'ân ve Allah'ın varlığına yemin etmiş, kararlı davranacağımız için söz vermiştik. Bu cihad sözü, beyt'ür-rıdvan diye isimlendirilen, peygamberler ve şehitler için vaat edilen cennetteki bahçelerden sonra gelmektedir. Cihad yapmanın başka yollarının olduğunun farkındayım. Fakat cihadın bu şekli, sevimli, en sevimlisidir. Bütün şehitlik operasyonları, eğer Allah adına yapılıyorsa, bir sinek ısırmasından daha az acı verir."[41]

Eylemcilerin son sözlerini söyledikleri videolar da eylemlerin şehitlik, cihad ve kendini yaratıcıya kurban etme anlayışı içinde gerçekleştirildiğini göstermektedir. Eylemlerde, dinî motivasyon önemli bir faktör olmakla birlikte,[42] bu noktada, eylemcinin dindarlık seviyesi ile eylemini dinî argümanlarla geçerli hale getirmesinin farklı şeyler olduğu belirtilmelidir. Eylemcinin dinî inanç ve pratiklerle ilişki durumu zayıf olsa bile, eylemini yine de dinî bir anlam evreni içinde rasyonalize edebilmektedir. Nitekim intihar eylemcisinin artık "özellikle dindar olması" gerekmediğini söyleyen istihbarat uzmanı Ephrahim Kam, bu duruma dikkat çekmektedir.[43] İntihar saldırıları şehitliktir ve normal kafa ile yapılır diyen Richardson, eylemlerde, kesinlikle anormal kişilerin kullanılmadığını ileri sürmektedir. Nitekim Hamas, Gazze'deki saldırılarda sadece normal insanların kullanıldığını ifade ederken bir Filistin İslâmî Cihad temsilcisi, eylemlerde dinî motivasyonun önemi konusunda şunları söylemektedir. "Biz, depresyon altındaki insanları almıyoruz. Binde bir seçilme şansı bile olsa böyle bir insanın kendisine şehit olma izni verilmemelidir. Şehitlik eylemi (istişhâdü'l 'ameliye) yaşamayı isteyen insan için geçerlidir."[44]

Dinî motivasyon bir örgüt tarafından eylemcinin seçilmesi, eğitilmesi ve cesaretlendirilmesi süreçlerinde de önemli bir faktör olarak devreye girmektedir. Kurumsal aşama da diyebileceğimiz bu süreç boyunca, tamamen organizasyonun/örgütün kontrolü altına giren eylemci, yoğun fikrî aşılama ve motivasyon sürecinin etkisi altında, dinî telkinlerle oluşturulan bir ruh haliyle ölmeye hazır "yaşayan şehit" haline gelmektedir.[45] Eylemciler okullarla birlikte, büyük oranda camii ve derneklere devam eden zaten dinî heyecana sahip kişiler arasından

---

41 Nasra Hassan, "Letter from Gaza: An Arsenal of Believers-Talking to the 'human bombs'", s.38.

42 Barbara Victor, *Army of Roses: Inside the World of Palestinian Women Suicide Bombers*, Rodale 2003, s.232.

43 Christoph Reuter, *My Life is a Wepon: A Modern History of Suicide Bombing*, New Jersey 2004, s.109.

44 Louise Richardson, *What Terrorists Want: Understanding the Enemy, Containing the Threat*, 2006, s.117.

45 Assaf Moghadam, "Palestinian Suicide Terrorism in the Second Intifada: Motivations and Organizational Aspects", s.69.

temin edilmektedir. Güven, sır tutuma, uzun zamandır bilinme özellikleri yanı sıra aday eylemcinin takvalı bir müslüman olmasına dikkat edilmektedir.[46]

Moghadam, adayların şehitlik hücreleri içinde günde iki-dört saat arası değişen dinî telkine tabi tutulduğunu, anti-İsrailî propagandanın da bu telkin sürecinin bir parçası olduğuna işaret emektedir.[47] Eylemler, operasyonu organize eden ana ünite olan "şehitlik hücresi" (el-Hâliyyâtü'l-istişhâdiyye) aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Eylem kararı alındığında oluşturulan ve bir hücre lideri ile iki-üç yardımcı gençten oluşan şehitlik hücreleri, yoğun dinî motivasyonun gerçekleştirildiği yerler olmaktadır. Her hücre bir birinden ayrı ve gizli çalışmakta; hücre liderleri dışında hiç kimse diğer hücre üyelerini tanımamaktadır. Hücreye alınan kişi aile ve diğer yakınları dâhil hiç kimseye hücreyle ilgili malumat vermemekte ve sadece kendilerine biçilen misyona odaklanmaktadırlar. Şehitlik hücresine alınan aday, eğitim ve hazırlanma süreci boyunca "yaşayan şehit" (el-şehîdü'l-hay) unvanını almaktadır.[48]

Yaşayan eylemcinin, eylemle bütünleşerek ölüm duygusuna alıştığı ve şehitliği kanıksadığı dikkat çekmektedir. Eylemden hemen önce aday yoğun bir spritüel arınma aşamasından geçmektedir. Zaten oruç tutan, çoğu geceyi ibadetle geçiren, borçlarını ödeyen, işlediği günahlardan dolayı af dileyen yaşayan eylemcinin, son yolculuğuna çıkmadan gusül abdesti almakta, temiz elbiselerini giymekte, en azından bir cami cemaatine katılmaya gayret etmekte, İslam dininde savaştan önce yapılması geleneksellesen duaları okumakta, Allah'tan bağışlanma ve misyonunu kabul etmesini dilemektedir. Hatta bazı eylemcilerin, boş bir mezara girerek dua ve bağışlanma diledikleri ifade edilmektedir. Kutsal bir yolculuğa çıktığının lâhutîliği içinde, kalbinin üstüne, sol göğüs cebine küçük bir Kur'ân koyarak beline patlayıcıları saran ya da bomba dolu çantayı omuzlayan eylemci operasyona hazır hale gelmektedir.[49]

2.4. İntihar Eylemlerinde Dinî Meşrûlaştırma

İntihar eylemlerinin cihad ve şehitlik bağlamları içinde yorumlanması çok

---

46 a.g.m., s.83

47 a.g.m., s.84.

48 Nasra Hassan, "Letter from Gaza: An Arsenal of Believers-Talking to the 'human bombs'", s.41; Assaf Moghadam, "Palestinian Suicide Terrorism in the Second Intifada: Motivations and Organizational Aspects", s.86.

49 Nasra Hassan, "Letter from Gaza: An Arsenal of Believers-Talking to the 'human bombs'", s.42; Anne Marie Oliver ve Paul Steinberg, *The Road to Martyrs' Square: A Journey into the World of the Suicide Bomber*, Oxford University Press, Oxford/NewYork 2005, s.75. Bu eğitim süreci bütün eylemciler için geçerlidir denilemez. Aniden karar veren ve doğrudan askeri hazırlıklara girişen eylemciler de mevcuttur. Mesela Filistinli ilk kadın eylemci Vefa İdris bu durumun açık bir örneğidir. bk. Halil Aydınalp, "İntihar Eylemcisinin Sosyal Kimliği: Filistinli İlk Kadın Eylemci Vefa İdris", *Toplum Bilimleri Dergisi*, I-III/1-6, (Ocak-Haziran 2009), s.201vd.

kuvvetli bir dinî meşrûlaştırma kaynağı olmaktadır. Sivil insanların öldürülmesi, eylemlerin kural dışı şiddet kullanımı şeklinde yorumlanarak genel terör kapsamı içinde değerlendirilmesini sağlamakla birlikte, fiilin dinî bir anlam evreni içinde açıklanması, eylemlere dinî, dolayısıyla sosyal ve kültürel meşrûiyet kazandırmakta ve eylemlerin toplumsal kabul görmesine yardımcı olmaktadır. Özellikle çeşitli dinî otorite ve isim yapmış fıkıhçılar tarafından (yine de bu fetvalar sosyal ve siyasî bir bağlam içinde okunmalıdır) eylemlere yeşil ışık yakılması güçlü bir meşrûlaştırma alanı oluşturmakta, eylemini dinî anlam evreni içinde yasallaştıran eylemci hiçbir kuvvet ya da dünyevi vaat tarafından durdurulamamaktadır. Dinî meşrûiyet eylemcileri toplumsal kahraman haline getirirken eylemlerin sosyal taban bulması ve toplumsal kabul görmesi de dinî meşrûiyeti pekiştirmektedir.

"Şiddet en başta ve her şeyden önce kutsal bir eylem, herhangi bir ilâhî istek veya emre karşılık gerçekleştirilen kutsal bir vazifedir" diyen Hoffmann, dinî terörün değer sistemleri, farklı meşrûlaştırma/haklılaştırma mekanizmaları, moralite anlayışları ve alternatif dünya görüşleriyle, seküler terörden daha ölümcül bir şiddet türü olduğunu ileri sürmektedir. Terörün aşkın bir nitelik kazanması, eylemcinin önündeki siyasî, ahlakî ve pratik sınırları yok ederken, dinî referanslarla hareket eden eylemci için ayırım yapmaksızın şiddet kullanma, ahlakî açıdan kabul edilebilir olmanın ötesinde, amaca ulaşmada bir zorunluluk haline gelmektedir. Bu çerçevede, din ya da kült eylemi meşrûlaştıran, eylemciyi kutsayan çok kuvvetli bir yapı olarak belirmektedir.[50]

Dinî meşrûlaştırma "şeytanlaştırma" ve "insanlıktan çıkarma" mekanizmalarıyla düşmanı hiçleştirmekte ve yok edilmesini kolaylaştırmaktadır.[51] Dünya iyi ile kötü ya da hak ile bâtıl arasında gerçekleşen "ulvî değerlerin" savunulduğu "kozmik bir savaş" alanı olarak telakki edilerek hakkın karşısındaki her şey şeytanî, dolayısıyla yok edilmesi gereken şer bir kuvvet olarak algılanmaktadır. Mücadele dinî referans çerçevesi içinde "Arap topraklarında yahudi devletinin varlığı" ya da "İsrail'in vaat edilmiş toprakları Araplara bırakması" şeklinde dondurulduğunda, çatışma süreci reel zaman ve kavramlara dayanan dünyaya ait bir olgu olmaktan çıkmaktadır.[52] Bu süreçte sıradan seçenekler yeterli görülmeyerek çatışmanın tarafları "şeytanî" güçlere karşı canlı bomba eylemi dâhil şiddetin çeşitli biçimlerine müracaat etmeyi kutsal bir vazife addetmektedirler.[53] Aynı mantalitenin yahudi köktenciliğinde de geçerli olduğu görülmektedir. Yüksek yahudi ülküleri uğruna şiddet kullanmanın övünç kaynağı olduğunu savunan

50 Bruce Hoffmann, *a.g.e.*, s.94; Dinin Toplumsal eşitsizlikleri nasıl meşrûlaştırdığı ve özellikle siyaset sahasında dinî meşrûlaştırmanın yeri ve gücü konusunda bk. Ejder Okumuş, *Dinin Meşrûlaştırma Gücü*, İstanbul 2005, ss.77 vd.

51 Jonathon R. White, *Terrorism: An Introduction*, Toronto 2000, s.54

52 Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, 2003, s.165.

53 *a.g.e.*, s.188.

Meir Kahane, bu konuda "şeytana karşı şiddetle iyiliğe karşı şiddetin bir tutulamayacağını" ve "yahudi çıkarlarını korumak gayesiyle yapılan vahşet[in] asla kötü olmadığını" ifade etmektedir.[54] Şiddetin meşrûiyeti klasik yahudi mücadele ruhuna dayalı bir felsefeye (din rodef-din moser) dayandırılmaktadır. Bu felsefeye göre, yahudi halkının olağan üstü şartlar altında tehdit altında bulunduğu aşikârsa, "takvalı bir yahudi, izin almaksızın problemden sorumlu kişiyi öldürebilmektedir."[55]

Diğer taraftan dinî meşrûlaştırma, intihar eylemlerinde ölüm korkusunun yenilmesine yardımcı olmaktadır. İçerden yöneticiler, dışarıdan İsrail politikaları ümitleri öldürürken, Filistin toplumu, ikilemler içinde yaşadığı hayatını, dinin açıklayıcı gücü etrafında adeta yeniden canlandırmaktadır. Tam da bu noktada, etki eden faktör olarak dinin ölüm algısı içindeki anlamı karşımıza çıkmaktadır. Tarihî olarak, ölümle ilgili anlam sistemlerinin yapısal analizi içinde başat faktör olan din kurumu, ölüm korkularının kaynağı, aynı zamanda, bu korkuları düzenleyen güç ve sosyal kontrol mekanizması olarak ümitleri kutsallaştırma vazifesi görmektedir.[56] İntihar eylemlerinin şehitlik operasyonları olarak telakki edildiği dikkate alınırsa, dinin ölme ve öldürme davranışı üzerindeki açıklayıcı ve meşrûlaştırıcı gücü, psikolojik bir motivasyon haline gelmektedir. Dinî referans çerçevesi içinde, canını Allah için feda eden şehit ondan emanet aldığı canı kendisine iâde ederken çok yüksek bir mertebe kazanmakta ve peygamberlerle birlikte anılmaktadır. Şehitlik kültü etrafında oluşturulmuş psikolojik açıklama düzeyi, eylem üzerindeki bütün diğer dış faktör ve spekülasyonları mânâsız kılmaktadır.[57] Operasyonu vasıtasıyla cennette çok yüksek bir mevkiye erişeceğine inanan şehit, bir taraftan dünyaya ait bütün olumsuzluklardan koparak kendisini özgürleştirmekte, diğer taraftan, ölme sürecinde yaşanan acı, korku, küçük düşme, tecrit, ayrılık gibi kaygıları sona erdirmektedir.[58]

Bununla birlikte, intihar eylemi doğrudan dinî inancın onayladığı, emrettiği ya da ilâhî emirle gelmiş bir amacı yerine getirmek maksadıyla gerçekleştirilmemektedir. Psiko-sosyal, siyasî ve ekonomik dinamikler çatışma sürecini başlat-

---

54 *a.g.e.*, ss.481-484. Kahane'nin ardından gidenlerin onun kitaplarından beslenenler, hatta ortodoks yahudiler bile olmadığını söyleyen Sprinzak, Kach hareketinin taban bulmasını üç temel faktörle açıklamaktadır. Bunlar, Arap terörizmine karşı cevap vermek için mevcut gizli arzuyu yahudi şeraiti ile meşrûlaştırma isteği, Batı Şeria, Samarra ve Gazze'deki düşük ücretli Arap işçilerinin kendi rekabet şanslarını azaltmalarını istemeyen yahudilerin Arapları bölgeden uzaklaştırma arzuları ve çok kuvvetli karşı yerleşimci duyarlılığı ve bu konudaki eski aşkanazi yahudilerinin hassasiyeti şeklinde sıralanmaktadır. bk. *a.g.e.*, s.484.

55 Ehud Sprinzak, "Extremism and Violence in Israel: The Crisis of Messianic Politics," *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, V. 555, (January 1998), s.125.

56 Michael Kearl, *Endings: A Sociology of Death and Dying*, 1989, s.172; Barbara Victor, *Army of Roses: Inside the World of Palestinian Women Suicide Bombers*, s.274.

57 Barbara Victor, *Army of Roses: Inside the World of Palestinian Women Suicide Bombers*, ss.29-30.

58 Michael Kearl, *Endings: A Sociology of Death and Dying*, s.178.

makta, zaten ölmeye ve öldürmeye karar vermiş birey bu süreç içinde kendi fiilini dinî anlam dünyası içinde meşrûlaştırmaktadır. Dolayısıyla diğer sosyal ve siyasal dinamikler dikkate alınmaksızın intihar eyleminin dinî fanatizmin doğrusal bir sonucu olarak görülmesi geçerli bir yaklaşım olmamaktadır. Dinin açıklama ve meşrûlaştırma gücü yanında, bireysel seviyede, saldırılara özellikle "intikam ve anlamsızlık duygusu" yön vermekte ve mevcut seçeneklerin tükendiği hissedildiğinde, canlı bomba eylemi güçlü bir seçenek haline gelmektedir. Saldırı öncesi aksiyonunu açıkladığı bildirisinde, en büyük oğlum Abdullah askerler tarafından öldürüldüğünde 20'sindeydi diyen 40 yaşındaki intihar eylemcisi Sıhab Gadallah kendi ruh halini şöyle açıklamaktadır.

> "Evlâdım öldü. Yaşamak için her hangi bir sebebim kalmadı. Sadece onun intikamını almak istedim ve inanıyorum ki Allah, geride bıraktığım çocuk ve kocama bakacaktır."[59]

Şalfik Masalqa, intihar eylemlerindeki temel motivasyonun "işgal altında yaşamak" olduğunu öne sürmektedir. Dinî, politik ya da ulusal gerekçelerden ziyade, eylemlere, işgalle gelen ümitsizlik havası yön vermektedir diyen Masalqa, eylemlerin ümitsizlik, çaresizlik, yardımsızlık ve hayattan çok ölümü düşünmenin yön verdiği bir hava içinde gerçekleştiğini ifade etmektedir. Topluma sirayet eden "ölüm kültürüne" vurgu yapan Masalqa, "genç bir Filistinli erkek İsrail kontrol noktasında aşağılanmışsa, bu noktadan itibaren intihar eylemcisi yaratılmıştır..." diyerek işgalle gelen aşağılanma ve intikam duygularının itici gücüne dikkat çekmektedir.[60] Filistin örneğinde, müslümanların militarist direnişçiler olarak boy göstermelerini, temelde, "devlet genişletme" teziyle açıklamaya çalışan Ebu Farha da siyasal faktörlerin önceliğine dikkat çekmektedir. Ebu Farha'ya göre İslamcı grupların aktif direnişe katılmalarını "Filistin topraklarının istimlâk edilmesi, İsrail yerleşim birimlerinin kurulması, Filistinliler'in hareket [özgürlüğünün] engellenmesi ve sınırlanması, Filistinli aktivistlerin tutuklanması" şeklinde somutlaşan "İsrail'in devlet genişletme" politikaları sağlamaktadır.[61]

Sonuç

Dinî gelenekler doğru anlaşılmadığında çatışma ve şiddet sürecine katkı sağlayacak bir meşrûlaştırma aracına dönüşmektedirler. Dinlerin şiddetle ilişkileri bir algı ve yorum meselesi olmakla birlikte, genel olarak, dinsel radikalizm nihâi gücünü dinî idealizmden almaktadır. Kendilerine yön veren dinî idealizm dikkate

---

59 Louise Richardson, *What Terrorists Want: Understanding the Enemy, Containing the Threat*, s.122.

60 Barbara Victor, *Army of Roses: Inside the World of Palestinian Women Suicide Bombers*, s.29.

61 Nasser A. Abufarha, "The Making of a Human Bomb: State Expansion and Modes of Resistance in Palestine", *PhD Dissertation in Anthropology*, University of Wisconsin, Madison 2006, ss.398-399.

alınmaksızın radikal hareketlerin sadece sosyal ve siyasal dinamiklere indirgenmesi tatminkâr bir açıklama sunmamaktadır. Sosyal bütünleşme açısından pek çok müspet işlev icra eden dinî idealizm olgusu, kontrol edilmediğinde yanlış araçlarla doğruya ulaşmanın vasıtası olabilmekte ve dinî şiddet sürecinin bir parçası haline gelmektedir.

Bununla birlikte, intihar eylemlerinin (Filistin örneği) bütünüyle dinî idealizmin bir sonucu olduğu geçerli bir yaklaşım olmamaktadır. Din faktörü eylemleri motive etmede ve meşrûlaştırmada kullanılmaktadır. Eylemlerin dinî açıdan meşrûiyetinin tartışmalı olması bu durumu değiştirmemektedir. Dinî meşrûiyet sorunu daha çok teorik bir tartışma olup kültürel ve coğrafi, dolayısıyla sosyal ve politik faktörlere göre değişkenlik arz etmektedir. Nitekim Türkiye'den konuya yaklaşanlarda küresel çapta müslüman imajının zedelenmesinden duyulan rahatsızlık kendini hissettirirken, Suudîlerin yaklaşımlarında (Krala yakın resmi din adamları dikkate alındığında) bozulan ABD ilişkilerinin tamiri ve Bin Ladin probleminin iç dinamikler açısından minimize edilmesi kaygılarının yattığı söylenebilir.[62] Genel olarak, işgal bağlamında ele alındığında, kutsal metinlerin intihar eylemlerine kapı aralayan bir tonda yorumlanması, din faktörünün eylemleri motive etmede ve meşrûlaştırmada kullanılmasını sağlamaktadır ki, intihar eylemlerinin dinî anlamı ve sınırları burada ortaya çıkmaktadır.

Bütün intihar eylemlerini, Bukay'ın yaptığı gibi[63], İslâmî ideolojiyle açıklamak doğru bir yaklaşım olmamaktadır. Eylemler sırf ilâhî emirle gelmiş bir gaye uğruna yapılmazken, yine bütün gruplar eylemlerini dinî referans çerçevesine izafetle açıklamamaktadırlar. İntihar eylemlerinin motivasyonu ve meşrûlaştırımı din faktörü dışında çeşitli açıklama düzeylerinde yapılabilir. Siyasal düzeyde işgal ve baskı, psikolojik düzeyde aşağılanma ve intikam duygusu, sosyal düzeyde kimlik ve uyum problemleri, ekonomik düzeyde temel ihtiyaçları karşılamada bile zorluk çekme, hukukî düzeyde kendine ait olanın yasal olmayan biçimde gasp edilmesi, stratejik düzeyde planlama kolaylığı ve taktik avantajlar sağlaması hep birer motivasyon ve meşrûlaştırma kaynağıdır. Dolayısıyla, intihar eylemlerinde dinî faktörü, pek çok dinamiğin etkisi altında şekillenen sosyal ve siyasal bir zemin içinde açıklama düzeylerinden sadece birisi olmakta ve etkisini eylemleri motive etmede ve meşrûlaştırmada göstermektedir.

Diğer taraftan eylemlerin belirli dönemlerde artması, belirli dönemlerde azalması, belirli dönemlerde ise hiç olmaması eylemlerde dinin dışındaki faktörlerin

---

[62] Selefîliğinin devlet ideolojisi haline gelme imkânı bulduğu tek örnek olan Suudî Arabistan, Mekke imamı ve krallık yüksek ulema konseyi üyesi Şeyh Muhammed bin Abdullah es-Sabil ağzıyla intihar eylemlerine karşı çıkmıştır. Bk. Haim Malka, "Must Innocents Die? The Islamic Debate over Suicide Attacks", *Middle East Quarterly*, (Spring 2003), s.26; Meir Hatine, "The 'Ulama' and the Cult of Death in Palestine", *Israel Affairs*, XII/1, (January 2006), s.21.

[63] bk. David Bukay, "The Religious Foundations of Suicide Bombings: Islamist Ideology", *Middle East Quarterly*, XIII/4, (Fall 2006), ss.27 vd.

etkisini gösteren bir diğer husustur. Filistin örneği dikkate alındığında, 2000-2004 arası adeta tavan yapan eylemler, 2004 sonrası dönemde ciddî bir düşüşe geçmiştir. Bir çatışma toplumu olan Filistin'de şehitlik kültürü daima etkisini korumakla birlikte, belirli dönemlerde intihar eylemi gerçekleşmemektedir. Yine eylemlerin el-Fetih örneğinde olduğu gibi seküler, hatta Filistin Cephesi örneğinde görüldüğü gibi Marksist gruplar tarafından da kullanılması, eylemlerle din arasında kurulan doğrusal bağın kırılganlığını göstermektedir. Neticede, intihar eylemlerinin dinî yorumların doğrusal bir sonucu olmaktan ziyade, dinin dışındaki sosyal ve siyasal dinamiklerin etkisi altında gerçekleştiği, din faktörünün eylemleri motive etmede ve meşrûlaştırmada kullanıldığı söylenebilir.